

DIGITAL ACCESS TO
SCHOLARSHIP AT HARVARD**Malinconia mostruosa: Ficino e le cause fisiologiche dell'atesimo**

The Harvard community has made this article openly available.
[Please share](#) how this access benefits you. Your story matters.

Citation	Hankins, James. 2007. Malinconia mostruosa: Ficino e le cause fisiologiche dell'atesimo. Rinascimento 47: 1-23
Published Version	http://www.rinascimentomeridionale.it/
Accessed	February 17, 2015 5:40:54 PM EST
Citable Link	http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:2961703
Terms of Use	This article was downloaded from Harvard University's DASH repository, and is made available under the terms and conditions applicable to Other Posted Material, as set forth at http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:dash.current.terms-of-use#LAA

(Article begins on next page)

'Malinconia mostruosa':

Ficino e le cause fisiologiche dell'atesimo

James Hankins

L'ultima parte della *Anatomia della malinconia* di Robert Burton, la cui 'editio princeps' risale al 1621, presenta un'analisi interessante e, a detta dell'autore, in gran parte originale su quella che egli chiama <<malinconia religiosa>>.¹ Secondo il Burton tale forma di malinconia è di due specie, entrambi configurate come casi estremi rispetto al 'giusto mezzo' della <<vera religione>>. Gli eccessi della religione vengono da lui bollati coi titoli di <<supersitizione>>, <<esaltazione religiosa>> e <<ipocrisia devozionale>>. Così egli scrive in proposito:

<<Non si può dire che esista un eccesso nel nostro adorare il Signore, dato che non si può peccare per troppo amore nei Suoi confronti [...] . Ma di fatto spesso agiamo diversamente: zelanti ma con poca cognizione di causa, nonché troppo preoccupati di cose marginali, tutti presi da cerimonie insulse, inutili e vane [...] . Alcuni di noi, poi, hanno un'eccessiva opinione di sé: si ritengono più prossimi al divino e santi degli altri, fatti di una tempra migliore, più virtuosi e, come il fariseo arrogante, disprezzano il prossimo ritenendolo inferiore [...] . A questo tipo di persone appartengono tutti gli idolàtri superstiziosi, i pagani, i maomettani, gli ebrei, gli eretici, gli esaltati, quelli che dicono di prevedere il futuro, i profeti, i settari e gli scismatici>>.²

Di segno contrario, afferma il Burton, sono quelli macchiati da varie forme di empietà, dovute a una parziale mancanza di spirito religioso o alla sua totale assenza:

<<All'estremo opposto, essendo in difetto, si trovano quegli empi degli epicurei, dei libertini, degli atei, degli ipocriti, degli infedeli, gli spirti carnali, gli indifferenti, nonché gli impenitenti, gli ingrati e tutti quelli eccessivamente attratti dalle cose del mondo, i quali riconducono tutto a cause naturali e non ammettono alcuna forma di potere trascendente. Essi hanno cauterizzato le loro coscienze e vivono nel peccato, o sono, infine, talmente privi di speranza da non averne nemmeno nella pietà divina>>.³

Dopo aver ampiamente trattato gli eccessi dello spirito religioso (3.4.1.1-5), Burton torna a occuparsi del difetto opposto (caratterizzato, appunto, dalla sua pochezza o assenza), fornendo un nuovo elenco di quanti ne sono affetti:

<<All'estremo opposto — ossia la mancanza d'amore per il Signore, di conoscenza, fede, timore, speranza eccetera — si collocano coloro che errano sia dal punto di vista della dottrina sia del

comportamento, vale a dire i sadducei, gli erodiani, i libertini, i politici senza scrupoli, tutti gli atei, gli epicurei, gli infedeli, gli indifferenti, i peccatori incalliti, quelli che non hanno alcun timor di Dio, che sono preda del pessimismo e dell'angoscia, privi al tutto di speranza. Questo enorme peccato di ateismo e di empietà Melantone lo chiama *monstruosa melancholia*, vale a dire 'malinconia mostruosa' >>.⁴

Da un punto di vista moderno sembra insostenibile mettere insieme (riducendoli tutti a una medesima formula) tipi talmente diversi quali possono essere, in rapporto alla religione, gli indifferenti, i denigratori, quanti esulano dalle comuni norme morali, i politici opportunisti interessati solo al potere, gli ipocriti, i filosofi atei e — sempre in ambito religioso — i pessimisti, ossia persone che sono sì religiose ma nutrono dubbi circa la salvezza della propria anima.⁵ Ancor più bizzarra — sempre dal nostro punto di vista — risulta la distinzione postulata dal Burton fra quello che potremmo definire 'atesimo estremo' da un lato e 'ateismo moderato' dall'altro. Tale atesimo estremo sarebbe proprio dei filosofi che ammettono solo cause naturali e considerano <<tutta la religione una cosa campata in aria>>.⁶ Un ateo del genere negherebbe di professare qualsivoglia forma di religione, definendosi piuttosto <<un filosofo, un galenico,⁷ un averroista, un *physicien* (come direbbe Rabelais), un peripatetico, un epicuro [ossia un epicureo]>>. Gli esempi addotti dal Burton per questa categoria sono Averroè, Giordano Bruno (*infelix Brunus*), Machiavelli e Giulio Cesare Vanini, oltre a filosofi classici quali Diagora, Damone, Epicuro, Plinio, Luciano e Lucrezio. Vi è tuttavia anche un tipo <<meno rigido>> di <<spirito ateo>>; questi <<professano sì la religione ma *timide et hesitanter*, attratti come sono dalla perversa varietà delle religioni che esistono e sempre sono esistite nel mondo>>.⁸ Fra questi ultimi Burton menziona il caso di Tommaso Campanella. Si tratta di un tipo di pensatore religioso affine a quello che poi verrà definito 'deista'.⁹ Non c'è dubbio che Burton intenda l'atesimo anche nel senso più ampio del termine, ossia nell'accezione invalsa all'inizio dell'età moderna secondo cui atei sarebbero non solo quanti negano l'esistenza di Dio ma anche coloro che rifiutano i dogmi e le istanze morali del cristianesimo tradizionale, sia esso declinato secondo le formule più comuni del protestantesimo o del cattolicesimo.¹⁰ E' appunto secondo tale più ampia accezione che impiegherò il termine 'ateismo' in questo mio saggio.

La classificazione proposta da Burton risulta accettabile solo se teniamo presente che per lui la <<vera religione>> costituisce uno stato di salute fisica oltre che mentale; più precisamente, egli postula un rapporto di reciproca influenza fra il benessere del corpo e quello della psiche. Lo spirito religioso è cosa naturale per l'essere umano e la fede poggia, nella maggior parte dei casi, su una armonica compresenza degli umori nel nostro corpo. L'atesimo è <<prodotto>> da pensieri erranei o da un'attività diabolica, ma risulta anche originato, alimentato ed aggravato dal trovarsi il nostro corpo in uno stato anormale detto appunto 'malinconia'. Nei malinconici il sangue si raprende,

mutando così il temperamento dell'individuo (ossia il rapporto fra i suoi umori) fino a renderlo vittima della bile nera, detta anche 'collera'. Ciò fa sì che la persona affetta da malinconia tenda a essere timorosa, pessimista, poco propensa all'amore e alla fede. La vera religione consiste invece nell'amare e nel temere Dio in modo opportuno, ma tale giusta misura è difficile da conservare se la nostra condizione fisica non aiuta gli spiriti animali. A tutti possono capitare momenti di dubbio, ma le <<affezioni corrotte>>, se non vengono contrastate con forza, possono far sì che <<questa bestiale passione>> giunga sino a debilitare in modo permanente la nostra salute psichica, lasciandoci per sempre in quello stato innaturale che è — come detto — la mancanza di fede.

Il diavolo è <<causa e agente supremo>> dell'atesimo, ma nel far ciò egli perlopiù sfrutta le occasioni offertegli dall'umore malinconico. Scrive il Burton in proposito:

<<Lo strumento di cui egli [il diavolo] solitamente si serve per produrre questo effetto [la perdita di speranza, il dubbio e l'ateismo] è lo stesso umore malinconico, detto infatti *balneum diaboli*, ossia 'il bagno del diavolo'. E come nel caso di Saul,¹¹ quegli spiriti malvagi penetrano in noi, per così dire, e finiscono col dominarci. La bile nera è in pratica l'espedito, una sorta di esca che li attira, dal momento che, secondo quanto scrivono molti autori, la malinconia costituisce una causa frequente, oltre che un sintomo, della disperazione. Proprio in virtù del loro insano temperamento, infatti, tali individui sono quanto mai propensi alla sfiducia, al timore, alla tristezza, a errare in materia di fede, oltre che a portare alle massime conseguenze negative gli errori da loro stessi concepiti o malamente desunti da altre fonti>>.¹²

<< [...] Come una lente concava riflette i corpi solidi, una mente affetta dalla malinconia — debilitata com'è dall'insonnia, dalla mancanza di cibo e dal trovarsi in balia di quegli spiriti a cui Ercole Sassonia riconduce praticamente tutti i sintomi — può riflettere e mostrare figure fantastiche, partorite dalle nostre vane paure e dalla nostra distorta immaginazione>>.¹³

Per curare la malattia dell'anima detta 'ateismo' Burton considera adatti ed efficaci i rimedi medici non meno di quelli verbali, ossia affidati alla persuasione e ai discorsi. Questi ultimi dovrebbero essere prerogativa degli <<ecclesiastici>>, i primi, invece, dei dottori. Vale la pena notare che in questo caso i membri della gerarchia ecclesiastica rimpiazzano i filosofi; appunto a questi ultimi sarebbe spettata, in epoca classica, la dimensione verbale della *therapeia psyches*, vale a dire della cura dell'anima. Afferma il Burton:

<<Il Bellovaco curò un monaco mutandone le abitudini e lo stile di vita; Platter, dal canto suo, ne curò molti impiegando solo rimedi medici. Ma nella maggior parte dei casi le due terapie devono andare di pari passo; sbagliano, infatti, quanti ritengono che le medicine siano sufficienti a sconfiggere questa esiziale passione, e sono altrettanto fuori strada quelli che invece pensano di ottenere lo stesso risultato impiegando

soltanto le parole. Per quanto forti siano questi strumenti, tuttavia *vis unita fortior*. Essi devono pertanto procedere a braccetto nella cura di questa malattia: *Alterius sic altera poscit opem*. Per quanto concerne le medicine, una strategia simile va adottata per questa come per l'altra forma di malinconia; ciò significa che la dieta, l'ambiente, gli esercizi, tutte le passioni e perturbazioni della mente eccetera devono essere trattate e corrette con gli stessi mezzi>>.¹⁴

Burton passa quindi a illustrare le terapie di entrambi i tipi, sebbene dedichi particolare attenzione alla terapia verbale, su cui raccoglie e riordina un'ampia messe di informazioni traendole da testi religiosi, fra cui sermoni, trattati specifici e opere apologetiche. Il suo privilegiare in questa sede i rimedi verbali non va preso come indizio di scarsa fiducia nelle cure mediche. Piuttosto, egli ritiene già sufficientemente note e di facile accesso le cure mediche della malinconia religiosa, mentre la terapia verbale <<non è sempre così semplice da procurarsi>>. La sua raccolta di <<piacevoli discorsi, esortazioni, ragionamenti, consigli>> fu compilata su espressa richiesta di suoi amici, e venne infatti aggiunta dopo l'*editio princeps*.¹⁵ Ma egli specifica a chiare lettere che <<alcuni prescrivono cure mediche in questi casi; si tratta, infatti, di uno strumento datoci da Dio, e tutt'altro che inadeguato>>.¹⁶ Egli menziona quindi una serie di autori che suggeriscono solo rimedi medici per curare la malinconia; fra tali rimedi si annoverano <<amuleti, erbe e pietre preziose dalle meravigliose virtù>>, oltre alla musica (<<così l'arpa di David giovò a Saul>>), la combustione di determinate sostanze, luci, odori, profumi e inalazioni.

Chiunque legga le pagine dedicate da Burton alla malinconia religiosa si rende subito conto che l'autore inglese ha dietro di sé una ricca tradizione incentrata su quest'argomento. Sebbene egli presenti la propria classificazione della malinconia come originale, le fonti da lui citate rivelano come in Europa, per almeno un secolo prima della stesura di quest'opera, dottori e maghi abbiano dibattuto le cause fisiologiche dei disturbi mentali — inclusi l'ateismo, l'irreligiosità, la mancanza di fiducia nella salvezza della propria anima — e le relative cure.¹⁷ Burton menziona una dozzina di autorevoli figure che si erano espresse sull'argomento prima di lui; fra questi spiccano Filippo Melantone, Lievin Lemnes, Felix Platter ed Ercole Sassonia. Egli evita, tuttavia, di citare un autore a questi precedente, ossia colui che, a mio parere, è stato il primo a discutere l'origine fisiologica della mancanza di fede in Dio e dell'atesimo, oltre a fornire una terapia in proposito: Marsilio Ficino.¹⁸

* * *

Può forse sorprendere venire a sapere che Ficino fu il primo, in epoca rinascimentale, a trattare le cause fisiologiche dell'atesimo. Ficino era un platonico che scelse Plotino come interprete

principale per i dialoghi, ed è uno dei fondamenti della metafisica plotiniana che quanto risulta superiore e immateriale non può essere sottoposto alla materia; il rapporto causale fra corpo e anima è, per Plotino, univoco: l'anima controlla il corpo, ed è essa a 'comprendere', per così dire, il corpo, non il contrario. L'anima non viene toccata dal corpo; essa risulta associata al corpo ma non unita ad esso. L'anima, poi, controlla il corpo tramite un *eidolon* (o *ellampusis*), vale a dire un'immagine o un'irradiazione di sé proiettata nel corpo, ed è appunto questa che subisce le passioni fisiche.¹⁹ Si tratta di una teoria più volte esplicitamente accolta da Ficino.²⁰ Ovviamente, ciò non significa che vada fatta risalire a Platone; basti pensare, fra i tanti passi disponibili, al celebre brano nel *Timeo* in cui viene descritta la sofferenza patita dall'anima una volta racchiusa nel corpo — quando, cioè, il suo moto circolare viene alterato dalla forza subrazionale del moto rettilineo — per convincersi che Platone aveva un approccio di stampo più fisiologico al problema del rapporto anima-corpo.²¹ Tuttavia, qualora si consideri la storia di tale rapporto nella filosofia occidentale sorge spontaneo vedere in Platone il principale oppositore delle relative teorie a carattere più spiccatamente naturalistico. A lui, ad esempio, risale l'idea che la salute del corpo dipende dalla salute dell'anima, detta in greco *sophrosune*,²² mentre erano piuttosto gli epicurei e alcuni fra gli stoici a ritenere che esistesse un rapporto di costante e reciproca influenza fra le condizioni dell'una e dell'altro. In ambito medico, tuttavia, Ficino era anche un seguace di Galeno. Nel *De vita* (edito nel 1489 e dedicato, com'è noto, alla magia) Ficino afferma di aver avuto due principali fonti di ispirazione, vale a dire suo padre (il medico Dietifeci Ficino) e Cosimo de' Medici. Egli scrive infatti: "Il primo mi introdusse a Galeno, dottore e platonico; il secondo al divino Platone. Entrambi mi hanno fatto diventare medico, essendo Galeno un dottore del corpo, Platone, invece, dell'anima".²³ Va aggiunto, tuttavia, che sebbene Galeno si definisse platonico e Ficino lo considerasse tale,²⁴ non lo si può certo ritenere un platonico ortodosso (qualunque sia il significato che vogliamo attribuire a questa formula). Galeno, ad esempio, non si espresse mai circa l'immortalità dell'anima, né fornì un'opinione sulla sua natura somatica o asomatica. Del resto, egli non disse nulla nemmeno circa la metempsicosi, sul numero delle parti o sulle funzioni dell'anima, né su altri aspetti fondamentali del pensiero platonico a questo proposito. La visione galenica dei rapporti anima-corpo, inoltre, presenta evidenti tracce di materialismo e fisiologismo ereditate dalle dottrine epicuree e stoiche.²⁵ Come nota Heinrich von Staden, <<L'interagire fra la commistione degli umori o il temperamento da un lato e le virtù dell'anima dall'altro costituisce un aspetto fondamentale della teoria galenica del rapporto anima-corpo>>.²⁶ Ancor più rilevante è il fatto che nel suo trattato *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (ossia, *Di come il comportamento psichico segua il metabolismo del corpo*) Galeno affermi — come suggerito sin dal titolo — che la *eukrasia*, vale a dire un buon equilibrio fisiologico, possa in certa misura contribuire al buon livello morale dell'anima. Egli si

spinge anzi sino ad asserire che esiste una dipendenza o <<servitù>> (*doulouein*) dell'anima in rapporto agli stati fisici, benché rifiuti un determinismo fisiologico più stretto di tipo stoico. Non vi è dubbio, in proposito, che per Galeno alcune malattie dell'anima quali il delirio, la malinconia e l'accidia siano chiaramente di origine fisica e, in quanto tali, siano viste come il risultato di squilibri umorali di vario genere. Stando così le cose, è ovvio che l'anima possa essere influenzata dalla dieta, dall'ambiente, dai farmaci, dall'esercizio fisico e da altre cause non connesse alla psiche. Circa il fatto, dibattuto in epoca ben più tarda, se dette patologie mentali debbano essere trattate con <<cure verbali>> oppure con farmaci o altre forme di intervento fisiologico, Galeno non ha dubbi, propendendo nettamente per queste ultime. Alla stregua di altri esponenti della tradizione ippocratica, Galeno non si affidava alla dottrina psicoterapeutica di Platone, né faceva ampio uso della <<catarsi verbale>> nel trattare i disturbi mentali.²⁷

Ecco quindi che, malgrado il neoplatonismo del Ficino, nei suoi scritti riscontriamo una tendenza di stampo galenico ad ammettere l'influenza del corpo sull'anima. Si tratta di un tema già affrontato nella vasta bibliografia concernente le tesi ficiniane sulla magia esposte nel *De vita*, così come la sua dottrina circa quella forma di disturbo psichico che è la malinconia, specialmente nei suoi rapporti con il concetto di 'genialità'.²⁸ Tuttavia, non mi pare che fra gli studiosi moderni ve ne sia alcuno che abbia posto in rilievo come Ficino colleghi il concetto di 'salute religiosa' — per così dire — alla salute del corpo e stati di malessere religioso quali il dubbio, l'empietà e l'atesimo a disturbi fisiologici.²⁹ Né, d'altro canto, gli studi dedicati a Burton o alla malinconia religiosa in epoca rinascimentale o immediatamente seguente hanno evidenziato l'importanza di Ficino in questo contesto.³⁰ Non è difficile spiegare come mai non ci si sia accorti del ruolo di Ficino nel dibattito sulla malinconia religiosa. Innanzitutto, Ficino non accenna a tali temi nei testi dove ci si aspetterebbe che lo facesse, ossia nel *De vita*. Egli li menziona, invece, nei 'meandri' della *Theologia platonica*, edita per la prima volta nel 1482, vale a dire in quella sua complessa opera in diciotto libri dedicata alla metafisica, là dove egli difende la tesi dell'immortalità dell'anima rifacendosi alla più antica tradizione platonica. E' a questo proposito importante notare come la discussione ficiniana della malinconia religiosa come causa dell'atesimo getti nuova luce anche sul *De vita*, fornendoci inoltre una possibile spiegazione per la stesura di tale opera, come avrò modo di illustrare nell'ultima parte del mio saggio.

Per il momento, mi preme osservare come Ficino tratti la malinconia religiosa nella terza parte della *Theologia platonica*, nelle pagine in cui risponde alle obiezioni mosse da alcuni filosofi scettici circa l'immortalità dell'anima.³¹ Il quattordicesimo libro di quest'opera costituisce essenzialmente una risposta a Lucrezio e ai <<Lucretiani>>, secondo i quali la religione stessa sarebbe una malattia dell'anima. Se non vado errato, questo è il primo esempio nella storia

dell'apologetica cristiana in cui un teologo si impegna a controbattere l'attacco scagliato da Lucrezio contro la religione nel *De rerum natura*.³² Difendendo la religione in generale, piuttosto che il solo cristianesimo, Ficino è costretto a considerare la religione alla pari di una categoria di pensiero; ecco quindi che la sua discussione in materia si configura come una pietra miliare di quella che verrà poi definita <<l'oggettivazione della religione>>, ossia lo studio della religione come fenomeno antropologico. Inoltre, se la tesi di Alison Brown (secondo la quale il pensiero lucreziano costituiva una valida alternativa nella Firenze di fine Quattrocento e inizio Cinquecento) è corretta, la risposta ficiniana a Lucrezio può essere vista come rivolta ai lucreziani del suo tempo.³³ Risulta ovviamente difficile, per diversi motivi, individuare eventuali pensatori lucreziani nel Quattrocento e citarli per nome, ma sappiamo di almeno un giovane che nella Firenze di metà secolo fu fortemente attratto dall'autore del *De rerum natura*, vale a dire lo stesso Ficino. Negli anni Cinquanta del Quattrocento, ossia durante la sua adolescenza, Ficino scrisse un breve commento al poema lucreziano, pagine che diede poi tuttavia alle fiamme, ritenendole frutto di una giovanile infatuazione. Sappiamo anche che in almeno una circostanza, sempre negli anni della sua giovinezza, Ficino definì il poeta romano <<Lucretius ille *noster* Epicureorum philosophorum clarissimus>>. Sembra quindi verosimile che la filosofia lucreziana abbia avuto un ruolo nella crisi religiosa attraversata dal giovane Ficino³⁴ e che il suo netto rifiuto di Lucrezio nella *Theologia platonica* sia da connettersi a un ritorno — da parte del filosofo fiorentino — in seno all'ortodossia, oltre che alla sua missione di riconciliare la filosofia platonica con la dottrina cristiana, missione cui egli dedicherà tutta la sua vita. Di fatto, come ho tentato di dimostrare in un mio altro studio di imminente pubblicazione, l'intera interpretazione ficiniana della dottrina del cristianesimo risulta caratterizzata dal suo tentativo di difenderla dagli attacchi alla religione portati da Lucrezio.³⁵

Secondo Ficino, la spiegazione che Lucrezio fornisce circa l'origine della religione si riduce a tre aspetti fondamentali. La religione può cioè essere considerata una malattia (*corruptio complexionis*), una frode a scopo politico o un fenomeno naturale riconducibile a cause astrologiche (XIV.10.1). Essa non ha nulla a che vedere con i veri dèi, i quali vivono lontani dal mondo e indifferenti alle sue vicende. La Provvidenza semplicemente non esiste. La religione non fa altro che sfruttare le paure innate degli uomini, rovinando loro la vita col rendere tali timori più grandi e paurosi di quanto già non siano. Si tratta di una manipolazione della sfera emotiva che serve gli interessi di politici e sacerdoti, impedendo agli uomini di trovare la vera via verso la felicità, quella che il solo Epicuro ha scoperto fra tutti i filosofi. La perversione indotta nell'anima dal pensiero religioso ci spinge a commettere azioni orribili, quali il sacrificio di Ifigenia: *Tantum religio potuit suadere malorum*. Dottrine quali l'immortalità dell'anima sono concepite apposta per costringerci — tramite la paura — a comportarci bene, ma la vera filosofia ne svela l'infondatezza. Questa presa

di coscienza ci spinge verso l'unica forma di felicità adatta al genere umano, ossia la tranquillità che viene dall'essere liberi da false opinioni e dalle forti passioni che ne derivano. La maggior parte degli uomini è costretta a soffrire a causa delle illusioni prodotte dalla religione, ma alcuni spiriti filosofici possono sfuggire a una simile miseria e osservare dall'alto, ossia dai *sapientum templa serena*, i propri simili in preda alle passioni, così come chi, al sicuro sulla riva, vede una nave naufragare in mezzo ai flutti.

La difesa ficiniana della religione stravolge completamente le cause additate da Lucrezio e la conseguente patologia. Le peculiari virtù della specie umana — quell'insieme di caratteristiche che la rende perfetta e, in quanto tale, la separa dagli esseri bruti — non consistono nel produrre oggetti, nel sapersi governare, nell'esprimersi a parole o nel ragionare. Questo è quanto hanno erroneamente sostenuto vari filosofi in passato. La vera superiorità dell'uomo in quanto uomo, ciò che lo rende perfetto e unico, consiste nella <<contemplazione del divino>> (*contemplatio divinorum*). Il culto è tanto naturale all'uomo quanto il nitrito lo è al cavallo o l'abbaiare al cane. Un uomo privo di spirito religioso è un mostro. Tale è il fondamento su cui poggia la tesi centrale esposta da Ficino non solo nella *Theologia platonica* ma anche nel *De christiana religione* — e in quanto tale inserito nei brani d'apertura di entrambe le opere — secondo cui è necessario che vi sia una religione vera di contro a tutte le illusioni e le supersitizioni relative alla divinità.³⁶ Scrive infatti Ficino:

<<Rursus, si homo animalium perfectissimus est, in quantum homo, ob eam praecipue dotem est omnium perfectissimus quam inter haec habet ipse propriam, caeteris animalibus non communem, ea religio est; per religionem igitur est perfectissimus. Si religio esset inanis, per eam rursus homo omnium esset imperfectissimus, quoniam per eam dementissimus esset atque miserrimus>>.³⁷

Ossia, in traduzione italiana:

<<Come detto, se l'uomo in quanto uomo risulta il più completo di tutti gli esseri animati, egli è tale soprattutto in virtù di quella preziosa caratteristica che a lui solo spetta fra tutti gli animali, vale a dire la religione. Se ne conclude, quindi, che egli risulta superiore in virtù della religione. Se la religione fosse vana, d'altro canto, l'uomo sarebbe il più imperfetto di tutte le creature, giacché per tale motivo risulterebbe quanto mai stolto e da compatire>>.

Il ragionamento di Lucrezio sarebbe quindi giusto se non esistesse una vera religione, ma (e questo appunto è quanto Ficino intende dimostrare nel *De christiana religione*) tale religione esiste, ed è quella cristiana; la tesi di Lucrezio viene così confutata. Ficino ritiene assurdo e contraddittorio

suporre che l'uomo — il più nobile di tutti gli animali — sia al tempo stesso il più sventurato, quello per cui più risulterebbe difficile conseguire la felicità. Ciò si rivela assurdo, dal momento che più in alto si trova ogni sostanza nella catena dell'essere, più vicina essa è alla fonte di beatitudine. E' inoltre assurdo poiché la stessa dote, ossia lo spirito religioso, che rende l'uomo beato in sommo grado convincendolo che la religione sia vera non può poi essere al tempo stesso la causa della sua somma sventura qualora tale ipotesi si rivelasse falsa. <<Ci deve quindi essere la vera religione>>, conclude Ficino nella *Theologia platonica* (XIV.9.1).³⁸ Visto che sarebbe un ben triste destino per l'uomo se non vi fosse la speranza in un'altra vita, l'anima deve essere immortale.³⁹ Inoltre, se si riconosce (a differenza di Lucrezio) una struttura intelligentemente ordinata nell'universo oppure si crede in una forma di provvidenza o in uno scopo sotteso alla creazione, allora il carattere universale dello spirito religioso deve in qualche modo favorire il pieno sviluppo o il benessere di chi ne è pervaso. Tutti gli uomini tendono alla pietà naturale, innanzitutto tramite una <<intelligenza innata>> infusa in loro dalla Divina Provvidenza; in secondo luogo dall'osservazione del creato e, infine, grazie alle profezie e ai miracoli.⁴⁰ Ogni essere umano — afferma Ficino — adora Dio in vista di una vita futura; ciò può essere considerato una sorta di profezia propria dell'intera nostra razza e, in quanto tale, una profezia corretta, dal momento che — come scrive il filosofo fiorentino — <<le profezie fatte da un'intera specie animale sono vere>>. Ad esempio: <<Un gran numero di rettili che sbuca da sottoterra di primo mattino annuncia la nebbia. Quando uno stormo di cornacchie, di sera, vola provenendo da una certa direzione, invece, significa che si alzerà il vento>>. Conseguentemente, il fatto che tutta l'umanità creda in una vita futura significa che essa esiste davvero.

Avendo fornito un ragionamento di tipo naturalistico a sostegno dell'esistenza della vera religione (o di <<una>> vera religione) Ficino si trova costretto a fornire una spiegazione di carattere altrettanto naturalistico circa il fatto che esistano persone che non credono in alcuna religione. E' appunto in tale contesto che egli espone la propria tesi a proposito della <<malinconia mostruosa>>. In teoria avrebbe potuto spiegare il tutto come una forma particolare di rifiuto di Dio, ma questo avrebbe minato l'ottimismo metafisico che caratterizza il suo pensiero.⁴¹ Una simile soluzione si sarebbe inoltre dimostrata un *circulus in arguendo* (per usare un'espressione tecnica) nel caso in cui la si fosse usata per confutare l'ateismo. Vero è che in una sua frase troviamo un breve accenno all'attività dei demoni, e precisamente al termine della sua lunga spiegazione a carattere naturalistico delle origini fisiologiche dell'empietà.⁴² Ma dal momento che — in linea di massima — la *Theologia platonica* è stata scritta con l'intento di convincere gli *ingeniosi* e gli scettici circa la verità che è alla base della religione, risulta naturale che egli voglia privilegiare, in questa sede, una spiegazione scientifica dell'empietà. E' appunto da una tale prospettiva che Ficino

imposta la propria discussione nel decimo capitolo del quattordicesimo libro, nel brano compreso fra i paragrafi uno e otto.

In generale, possiamo dire che il ragionamento di Ficino poggia sul classico principio aristotelico per cui i fenomeni che si verificano nella maggior parte dei casi e in quelli più vicini alla perfezione vanno considerati naturali e veritieri, mentre i casi che registriamo solo assai di rado o in persone malate sono da considerarsi fenomeni mostruosi (o, potremmo dire, ‘aberrazioni’); in quanto tali, questi ultimi saranno ritenuti fuorvianti e, pertanto, da non tenere in conto nel formulare un’ipotesi.⁴³ Solitamente, coloro che adorano Dio presentano un temperamento sanguigno di tipo normale, mentre i pochissimi che risultano privi di spirito religioso sono hanno perlopiù un metabolismo disturbato (ossia una corrotta commistione di umori). Il contrario, tuttavia, non è sempre vero, ossia: non tutti quelli che presentano un metabolismo malato sono affetti da dubbi a carattere religioso. La realtà, anzi, dimostra che le cose stanno ben diversamente. Né, d’altro canto, si può sostenere che tutte le persone intelligenti e sagge nutrano dubbi circa la religione. Ficino si sforza anzi di dimostrare il contrario, citando casi (relativi alla religione cristiana non meno che a quelle pagane) risalenti a secoli addietro:

<<I magi persiani, i sacerdoti egizi, i profeti ebrei, i filosofi orfici, pitagorici e platonici così come i primi teologi cristiani lo dimostrano. Non v’è dubbio che tutti costoro si siano distinti per la loro splendida saggezza e l’eccezionale religiosità. Trattando delle preghiere, Porfirio afferma che presso tutti i popoli gli uomini che più si distinguono nella ricerca della sapienza si dedicano alla preghiera; tali presso gli indiani furono i bramani, fra i persiani i magi, e lo stesso avvenne presso i greci e i caldei. Così dice Porfirio.⁴⁴ Né si può ritenere che tutti questi uomini — i quali confermarono con opere imperiture e a rischio della propria vita la spirito religioso cui era improntata la loro intera esistenza — facessero soltanto finta. Vanno poi annoverati molti altri filosofi di grande cultura — di nazione barbara non meno che greca e latina — i quali, pur non raggiungendo vette così alte per la purezza di vita come quelli citati poc’anzi, si sono tuttavia distinti per una onorevole e sana condotta, senza mai esitare a favorire i culti religiosi. Forse qualcuno di loro avrà — in certa misura — fatto finta, ma dubito fortemente che fossero tutti ipocriti o, anche in tal caso, tutti dotati di scarso spirito religioso. E’ infatti difficile cancellare del tutto la nostra natura. Si narra che Diagora, Dicearco, Epicuro e Lucrezio fossero quanto mai irreligiosi, ma di tanto in tanto pure loro erano costretti dalla natura a praticare vari tipi di culto, come dimostrano i loro scritti. Ma come essi hanno sollevato diverse obiezioni contro la religione senza venire puniti, è altrettanto vero che se la maggior parte della gente alla loro epoca fosse stata empia molti altri filosofi avrebbero sparso apertamente il veleno della loro malvagità. Tuttavia, il fatto di respingere, come molti fanno, una o più forme di culto non equivale a rifiutare completamente la religione. Ben pochi sono infatti gli esempi di un totale rifiuto della religione, e anche in tali casi ci si è limitati a esprimere dubbi più che convinzioni ben radicate>>.⁴⁵

E' interessante notare come Ficino risponda preventivamente alla probabile obiezione secondo cui i saggi e gli uomini d'ingegno delle epoche passate potrebbero aver fatto finta di praticare la religione nel timore di subire punizioni (un'ipotesi, sia detto per inciso, che presenta evidenti paralleli con l'epoca dello stesso Ficino). Ma l'autore della *Theologia platonica* deve soprattutto spiegare come mai in alcuni casi (e si tratta di circostanze ben documentate) uomini di ingegno e grande cultura abbiano dubitato della veridicità di tutte le religioni. In proposito egli avanza due possibili spiegazioni. Innanzitutto Ficino sottolinea i problemi che possono emergere quando dei giovani vengono introdotti alla religione senza possedere la maturità e la formazione etica necessarie. In tali circostanze i giovani che abbiano manifestato dei dubbi in materia religiosa vengono esortati a essere pazienti e aver fiducia nel fatto che a tempo debito (ossia quando saranno più in là con gli anni, meno passionali e dotati di un senso più ampio e maturo del divino, dell'umano e della natura) essi comprenderanno queste verità più complesse. Se verranno loro insegnate le varie materie seguendo il debito ordine, sarà molto più difficile che cadano preda dell'empietà e dello scetticismo.⁴⁶ La seconda spiegazione addotta da Ficino è quella che più ci riguarda, vale a dire il suo far risalire l'ateismo a quel tipo di disturbo detto 'malinconia' (diverso dall'umore malinconico, ossia dalla bile nera), un tipo di patologia a cui gli uomini di cultura risultano particolarmente predisposti. Scrive in proposito Ficino:

<<Si aggiunga poi che molti uomini eccellenti in una qualche forma d'arte sono per natura malinconici (come, ad esempio, furono Eraclito, Aristotele e Crisippo) o hanno finito col diventarlo, ed è questo il caso di Democrito, Zenone di Cizio, l'arabo Avempace e Averroè.⁴⁷ L'umore malinconico è freddo, secco e scuro; si tratta di tre qualità opposte a quelle in cui consiste il vigore vitale, ossia contrarie al calore, all'umidità e alla trasparenza. Un umore di questo tipo, essendo il contrario della forza vitale, scaccia la fiducia nella vita e instilla il dubbio (che è il nemico della vita) nell'anima razionale. E' per questo che talvolta i malinconici sono preda del dubbio e mostrano di non credere nell'immortalità dell'anima. Lo stesso Avempace narra di averlo provato. Essi dubitano non perché siano eccezionalmente intelligenti o colti, ma perché l'umore fisico in loro prevalente li rende dubbiosi e incerti>>.⁴⁸

A questo punto Ficino si affretta a puntualizzare che il temperamento malinconico non costituisce di per sé una causa ineluttabile di irreligiosità: fintanto che gli uomini ricevono la giusta educazione e si prendono cura del proprio corpo essi <<scacciano facilmente i dubbi e seguono il loro naturale istinto religioso>>. Si narra che Pitagora, Socrate, Varrone e Apollonio di Tiana fossero per natura dei malinconici i quali siano riusciti a superare tale predisposizione sino a <<professare la più grande di tutte le speranze>>. Il fatto che molte persone intelligenti dicano di

non credere all'immortalità dell'anima deve quindi essere considerato un effetto della suddetta malattia, in molti casi aggravato da cause astrologiche, come Ficino spiega in questo brano:

<<Inoltre, quelli nati con Saturno e Mercurio in posizione fortemente dominante sono spesso i più acuti. Questi pianeti, infatti, invitano alla contemplazione, in quanto inducono gli spiriti a concentrarsi sulle cose interiori. Se questi pianeti procedono regolarmente e sono disposti nel modo migliore, essi favoriscono l'intelligenza e non fanno in alcun modo scemare lo spirito religioso. Ma se retrocedono e non sono disposti come detto sopra, rendono il nascituro quanto mai timoroso e sempre in preda alla disperazione, dal momento che le loro caratteristiche fisiche non risultano sufficientemente temperate dall'influenza degli altri pianeti. Questi sarà pertanto una persona dubbiosa e incerta non solo in materia di religione ma anche in tutti gli altri àmbiti>>.⁴⁹

Ciò significa che non dobbiamo <<fidarci di quelle opinioni che sono il risultato di una predisposizione malinconica (patologica e, in un certo senso, contraria alla vita) oppure di una sfortunata e dannosa disposizione degli astri>>. I malinconici sono sottoposti all'influenza di Saturno e in questioni di ordine religioso non si deve prestare loro maggiore fiducia di quanta non se ne dia a un malato quando si giudichi un vino. Dovremmo piuttosto prestare fiducia a uomini sani e dal temperamento sanguigno, come scrive Ficino nel seguente brano:

<<La disposizione fisica che chiamo sana e naturale è quella perfettamente temperata del tipo sanguigno. Lo spirito sanguigno è aereo e consiste di calore e umidità vitale; essendo temperato, rassomiglia al cielo e non obnubila la nostra capacità di giudicare la verità. Tali sono perlopiù i caratteri particolarmente predisposti alla prudenza ed equilibrati. E' vero che ciò non comporta necessariamente uno spirito religioso, dato che quest'ultimo ci viene divinamente infuso dall'alto, facendoci mettere tutto il resto da parte in vista delle cose divine, ma di certo non lo ostacolano in alcun modo, né suggeriscono vani dubbi all'anima razionale>>.⁵⁰

Come dimostra l'ultima affermazione qui citata, Ficino pone molta cura nel distinguere le cause della religiosità e dell'irreligiosità dalle relative predisposizioni fisiche. Altrettanta attenzione egli dimostra nel chiarire che l'eventuale prevalenza dell'umore malinconico non induce, di per sé, all'ateismo, quanto piuttosto l'indulgere del soggetto malinconico in uno stato di dubbio, in <<abitudini e costumi peccaminosi>>, <<che allontanano dalla religione>>:

<<Il fatto è che uomini smodatamente curiosi in qualsivoglia disciplina finiscono, in un certo senso, col perdere il senno a causa dell'eccessiva e convulsa attività cerebrale, che porta il loro cervello a inaridirsi. [...] Non c'è quindi motivo di stupirsi se uomini troppo curiosi nello studio delle arti danno talvolta chiari

segni di pazzia per quanto riguarda la religione o altre questioni; la loro follia è testimoniata non solo dal loro comportamento quanto mai bizzarro ma anche dalle opinioni del tutto ridicole e contraddittorie che essi professano su svariati argomenti>>.⁵¹

L'effetto di una <<alterazione del temperamento>> non sarà quindi la religione ma, al contrario, l'irreligiosità lucreziana.

* * *

Vista la prospettiva ficiniana sul problema della predisposizione di tipo umorale e astrologico all'atesimo, sorgerebbe spontaneo pensare che il *De vita* (pubblicato circa sette anni dopo la *Theologia platonica*) sia stato scritto — almeno in parte — con l'intento di respingere la tesi che sosteneva le cause fisiologiche dell'empietà e della mancanza di fede. Sappiamo che Ficino stesso era un malinconico, che si riteneva sottoposto all'influsso di Saturno e che, probabilmente, attraversò in gioventù una fase di dubbio religioso (forse influenzato in ciò da Lucrezio e da letture pagane di Platone) prima di rientrare in seno all'ortodossia cristiana.⁵² Il *De vita* si presenta come una raccolta di cure per *viri studiosi, ingeniosi e literati* affetti da malinconia a causa della loro attività intellettuale. Per quanto egli si rifaccia ai *Problemi* pseudo-aristotelici (specificamente 30.1) nell'affermare che i più grandi artisti e uomini di studio sono stati dei malinconici, la maggior parte del primo libro tratta della bile nera e della malinconia come un *monstrum* e una *pestilentia*, cercando di proporre dei rimedi che ne possano alleviare gli effetti sull'anima, soprattutto tramite diete, esercizi moderati, musica, medicine, un ambiente salubre, inalazioni e l'uso di talismani. Nel terzo libro, poi, Ficino presta grande attenzione a pratiche di magia che possano ottimizzare gli influssi astrologici positivi e minimizzare, al contrario, quelli negativi, fra cui gli esiziali effetti di Saturno sugli uomini di studio. In tutti e tre i libri, inoltre, egli sottolinea l'importanza dello *spiritus*, ossia di quella sottile sostanza che costituisce un *tertium quid* atto a collegare l'anima al corpo. Per quanto, da buon platonico, Ficino fosse convinto che il saggio domina sugli astri (*sapiens dominabitur astris*) e che la mente non è soggetta a influenze materiali o astrali, egli credeva al tempo stesso che anche una mente brillante può cadere preda della follia qualora lo strumento fisico che l'accompagna si trovi in uno stato di disarmonia e malessere. Per ripristinare la salute e l'armonia dell'anima si deve quindi far ricorso a un tipo di medicina e di magia che operi non solo sul corpo ma anche sullo *spiritus*.

I rimedi e le diagnosi offerti nel *De vita* avrebbero insomma dovuto rappresentare, conoscendo il pensiero del Ficino, la cura perfetta per l'ateismo e ogni forma di dubbio religioso, dal momento che questi altro non erano che condizioni mentali favorite da disordini di tipo fisico. E

tuttavia Ficino non dice mai apertamente che tali cure sono mirate a persone in preda all'incertezza e a uno scetticismo a sfondo religioso. Egli si limita invece ad affermare che l'umore malinconico, <<se presente in quantità eccessiva o se troppo forte, assilla la mente gettandola in uno stato di perpetua ansia e infinite illusioni, fino a sviarne la capacità di giudizio>>. Gli uomini di lettere sarebbero anzi individui particolarmente sani se non fosse per il fatto che la bile nera e il flemma tipici dei malinconici li costringono (*compellantur*) in uno stato di frequente depressione e persino di follia (*desipere*).⁵³ Altrove, poi, egli cita Platone per ribadire come gli *ingeniosi* siano affetti da ansia e follia.⁵⁴ Inoltre, sia all'inizio sia alla fine del primo libro, Ficino cita ancora Platone per far notare come una psiche sana sia indispensabile per il benessere fisico, e che a tale scopo ci sia senz'altro assai più bisogno di Cristo che di Socrate.⁵⁵ Si possono riscontrare diversi altri passi di simile tenore, ma Ficino non afferma mai in modo esplicito che le sue tecniche mediche e magiche siano utili per combattere l'ateismo.

Si potrebbe attribuire tale reticenza al fatto che Ficino identificava in gran parte il pubblico del suo libro — incentrato com'era sui bisogni dei *letterati* — in persone già di per sé atee o comunque inclini all'irreligiosità. Simili lettori avrebbero rifiutato ogni eventuale cura dei propri disturbi una volta resisi conto che tale era lo scopo cui il libro mirava. Secondo tale ipotesi, il pubblico del *De vita* sarebbe stato, cioè, composto in massima parte da *indocibiles* nel senso che a questa parola attribuiva la pedagogia ficiniana, vale a dire scettici e sofisti convinti di conoscere già la risposta al problema.⁵⁶ Ma nel caso di malinconici e saturnini affetti dai disturbi propri di tali condizioni, questi potevano provare interesse per il libro di Ficino e venire indotti a seguirne i rimedi facendo loro credere che si trattasse soltanto di consigli utili alla salute. Questa seconda ipotesi sembra trovare riscontro in un'affermazione dello stesso Ficino nella 'apologia' in appendice al *De vita*, dove egli si rivolge a tre dei suoi più stretti adepti con queste parole:

<<Credo voi sappiate che ho terminato un'opera — il *De vita* — divisa in tre libri. Il primo si intitolerà *Una vita sana*, il secondo *Una vita longeva* e il terzo *La vita celeste*. Il titolo servirà così da esca allettante, al fine da indurre quante più persone possibile ad assaggiarla; ma trattandosi di un gran numero, molti di loro saranno — suppongo — ignoranti e non pochi anche maldisposti>>.⁵⁷

Il termina 'esca' serve da spia per farci capire quello che è probabilmente lo scopo ultimo del *De vita*. Ficino era quasi ossessionato da ciò che egli vedeva come il principale difetto della pedagogia del suo tempo, vale a dire la tendenza a seguire un ordine fallace nel proporre la dottrina filosofica, col risultato che gli studenti di quella disciplina finivano per considerare la religione una raccolta di storielline. Ficino, invece, praticava in prima persona quello che egli riteneva il metodo di Socrate: confutare innanzitutto gli *indocibiles* al fine di renderli *docibiles* grazie appunto alla

maieutica; quindi, persuadere i *docibiles* con argomentazioni morali e l'uso della dialettica; infine, rivelare i più reconditi segreti della filosofia solo a studenti maturi, ormai forti dal punto di vista etico e dotati di un'ottima preparazione in ambito logico e scientifico. Vi era tuttavia anche un approccio più morbido per trattare con gli *indocibiles*, ossia attrarli — grazie a scherzi, battute, miti, poesie ed esempi pratici — a tutta una serie di dottrine che essi altrimenti rifiuterebbero 'in toto':

<<Talvolta il nostro Platone, nel bel mezzo di un dibattito in cui tratta (spesso in modo allusivo) dei doveri degli esseri umani, inserisce quelli che potrebbero sembrare degli scherzi e delle battute. In realtà i suoi scherzi e i suoi giochi sono molto più seri dei seri discorsi degli Stoici. Egli infatti non esita a divagare facendo esempi tratti da contesti più umili se ciò gli permette di accattivarsi l'attenzione di un pubblico meno colto ed elevare così più facilmente tali ascoltatori verso il sublime. Accade quindi spesso che, seppur con gli intenti più seri, egli mischi l'utile e il piacevole, sì che grazie alla sua garbata ironia e al modo affascinante di parlare possa usare l'esca del piacere per somministrare del cibo solido anche a quelle menti che per natura sarebbero invece portate al piacere>>.⁵⁸

Pertanto, un'interpretazione plausibile del *De vita* — che ne tenga nel debito conto le caratteristiche — è che Ficino nasconda, per motivi strategici, il fine ultimo di questa sua opera: servire da esca per attirare i malinconici affetti da dubbi religiosi e indurli a seguire uno stile di vita sano, in modo da fortificarne il corpo non meno dello spirito, al punto da ripristinare in loro il benessere fisico e la vera fede. Se la malinconia, come sosteneva il Burton, era l'esca del diavolo, la buona medicina doveva costituire, per Ficino, l'esca di Dio.

* Vorrei esprimere la mia gratitudine allo <<Institute for Advanced Study>> di Princeton, presso il quale ho avuto modo di lavorare alla stesura di questo saggio. In particolare, desidero ringraziare Jonathan Israel e Heinrich von Staden per l'aiuto prestatomi, rispettivamente, con la loro inestimabile conoscenza di storia dell'ateismo e della medicina, oltre che per gli innumerevoli e preziosi consigli su altri aspetti di questo mio contributo.

¹ Cfr. *Anatomy of Melancholy*, Pt.III, Sez.4, Cap.1, Par.1 (d'ora in avanti indicato solo in base ai relativi numeri, ossia, nel caso presente, 3.4.1.1), ove si legge: <<I have no patterne to followe as in some of the rest, no man to imitate. No physitian hath as yet distinctly written of it [ossia della malinconia religiosa] as of the other [cioè la malinconia d'amore]; all acknowledge it a most notable Symptome, some a cause, but few a species of kinde>> (p. 330) Cito, qui e in seguito, dal terzo volume della edizione Clarendon di R. BURTON, *Anatomy of Melancholy*, a cura di J.B. BAMBOROUGH ET ALII, voll. 6, Oxford 1989. Il numero di pagine qui e di seguito indicato si riferisce a questa edizione. Per il commento di Bamborough ad *Anatomy of Melancholy*, parte terza, sezione quarta cfr. *ibidem*, vol. VI.

² *Ibid.*, 3.4.1.1, pp. 337-338.

³ *Ibid.*, 3.4.1.1 p. 338.

⁴ *Ibid.*, p. 395. Secondo il Bamborough (cit., vol. VI, p. 261) il riferimento è al *De anima* di Melantone (p. 359 dell'edizione del 1603). E' interessante notare, sebbene ciò non costituisca prova sicura di una diretta influenza, che anche Ficino descrive la malinconia all'origine del dubbio religioso come un qualcosa di *monstruosum*; cfr. *Theologia platonica*, 14.10.6. Tutti i rimandi a quest'opera ficiniana seguono la divisione in libri, capitoli e paragrafi stabilita per la recente edizione a cura di M.J.B. ALLEN e J. HANKINS, Cambridge (MA) 2001-2006.

⁵ E' probabile che i Sadducei vengano qui citati in quanto il Nuovo Testamento (Matteo, 22:29-32) si riferisce a loro come setta giudaica che negava l'immortalità dell'anima.

⁶ BURTON, cit., p. 401.

⁷ Probabile allusione alla credenza secondo cui Galeno avrebbe avuto una concezione somaticistica dell'anima, negandone quindi l'immortalità. In proposito, cfr. V. NUTTON, 'De placitis Hippocratis et Platonis in the Renaissance, in *Le opere psicologiche di Galeno. Atti dle Terzo Colloquio Galenico Internazionale, Pavia, 10-12 settembre 1986*, a cura di P. MANULI e M. VEGETTI, Napoli 1988, pp. 281-309, in particolare pp. 284-285.

⁸ BURTON, cit., p. 399.

⁹ Si legge talvolta che Burton sarebbe stato il primo scrittore inglese a impiegare il termine <<deist>>, ma in proposito va notato che Burton applica tale lemma solo a filosofi che siano convinti sostenitori dell'ateismo, non a pensatori caratterizzati da un relativismo in ambito religioso o a minimalist dottrinali. Questi ultimi sono semmai visti da Burton su posizioni affini a scettici quali Cicerone e Sesto Empirico, oppure il neoplatonico Porfirio, menzionato insieme agli atei meno convinti a causa della sua opposizione all'esclusivismo cristiano. Il suo uso del termine <<deist>> si avvicina a quello di Marin Mersenne, le cui *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Parigi, S. Cramoisy, 1623) — volte principalmente ad attaccare l'atesimo, malgrado il titolo suggerisca tutt'altro — vengono spesso citate dal filosofo inglese. In *L'impieté des deistes athees et libertins de ce temps* (Parigi, P. Bilaine, 1624), ff. ii r-v, ad esempio, Mersenne distingue il termine tradizionale <<ateo>> dal recente <<deista>>; quest'ultimo, egli afferma, non è altro che uno stratagemma adottato da <<les complices de cette faction [...] pour abuser les ames plus simples et credules par l'opinion qu'ils leur donnent de reconnoistre un Dieu>>. In altre parole, si tratterebbe di una mera formula eufemistica per indicare l'atesimo, un'espressione inventata dagli atei dell'epoca per nascondere la propria empietà.

¹⁰ Cfr. J.I. ISRAEL, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, New York-Oxford 2006, pp. 164-175.

¹¹ Cfr. I Samuele 16:14-23. Com'è noto, l'animo afflitto di Saul venne rinfrancato dal suono dell'arpa di David, episodio utile a fornire una giustificazione scritturale per un approccio fisiologico finalizzato alla cura delle patologie mentali.

¹² Cit., 3.4.2.3, p. 411. Si veda anche il passo assai simile in 3.4.2.6, p. 433.

¹³ *Ibid.*, 3.4.2.6, pp. 442-443.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 424-425.

¹⁵ In proposito, si veda il saggio di J.B. BAMBOROUGH, *Burton and Hemingius*, <<Review of English Studies>>, n.s., 34, fasc. 136, Novembre 1983, pp. 441-445 e il suo commento all'edizione Clarendon di BURTON, cit., vol. VI, p. 281.

¹⁶ BURTON, cit., 3.4.2.6, p. 443.

¹⁷ Sulle fonti impiegate da Burton per la malinconia religiosa cfr. M. HEYD, *Robert Burton's Sources on Enthusiasm and Melancholy: From a Medical Tradition to Religious Controversy*, <<History of European Ideas>>, 5, fasc. 1, 1984, pp. 17-44. Nel suo studio, tuttavia, Heyd prende in considerazione solo le fonti riguardanti gli eccessi di malinconia religiosa, quali l'entusiasmo. Non esiste invece un contributo del genere che ne indagher la mancanza, e quindi la disperazione, l'empietà e l'ateismo. Va detto, ad ogni modo, che Bamborough, nel suo commento all'interno del sesto volume della citata edizione Clarendon, offre un prezioso aiuto per individuare le fonti note a Burton. Per un recente studio dedicato all'ambiente del filosofo inglese, con ricche indicazioni bibliografiche, si veda A. GOWLAND, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge 2006, volume che tuttavia non sono riuscito sinora a reperire.

¹⁸ Il rapporto tra malinconia da un lato e stati psicologici quali angoscia, depressione, misantropia, paranoia, tendenze suicide, incubi e visioni in genere dall'altro risulta ovviamente assai radicato nella tradizione antica relativa alla malinconia. Si vedano in proposito gli importanti studi condotti da R. KLIBANSKY, E. PANOFKY e F. SAXL, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy*, New York 1964 e J. PIGEAUD, *Les maladies de l'âme. Études sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Parigi 1989. Un altro brano sfuggito all'attenzione di Klibansky, Panofsky e Saxl si legge nel commento al *Timeo* in FICINO, *Opera omnia*, Basilea, Heinrich Petri, 1576 (rist. anast. Torino 1959 e Parigi 1999), II, pp. 465 e 483.

¹⁹ In proposito cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embedded Soul*, L'Aia 1971, in particolare pp. 15 sgg.

²⁰ Cfr. *Theologia platonica*, 1.3-4, che ovviamente si rifà a PLOTINO, *Enneadi*, 4.2. Si veda anche il commento ficiniano al *Timeo* (*Opera*, cit., II, pp. 464 sgg.) dove l'anima-immagine di ascendenza plotiniana, concepita come suddivisa nel corpo, viene assimilata all'anima irrazionale di Aristotele (forse sulla scia dello stesso PLOTINO, *Enneadi*, 5.9.6): <<Irrationalem vero animam Platonici non tam substantiale aliquid quam accidentale quiddam esse putant, quasi rationalium vesitigium (animarum, in quo sensus quidem sint, sed per diversa corporis instrumenta divisi atque patibiles [...]). Irrationalem vero in membris quodammodo residere, et partem quidem eius audaciae et iracundiae compotem cordi, partem vero concupiscentiae deditam iecor<i> accomodatam>>. In FICINO, *Opera*, cit., II, p. 477 l'anima irrazionale viene detta <<animae rationalis splendor [ellampsis], eius resultans in corpore tali velut speculo, qui sane splendor dependet ex anima nostra ferme, velut ex luna, et ab anima sphaerae, quasi sole, virtus quidem rationalis manifestius officium suum exercet in capite, irascibilis in corde, concupiscibilis in iecore>>.

²¹ Cfr. *Timeo*, 43A-44A. Ficino discute questo brano nel suo commento al *Timeo* (*Opera*, cit., II, p. 471). Si veda anche l'altro importante passo in *Timeo*, 86B-87A, dove Platone afferma che la follia e la stupidità sono malattie dell'anima in parte riconducibili a piaceri e dolori eccessivi e persino causati da <<errate abitudini del corpo>> (cfr. *ibid.*, II, p. 465 per il commento ficiniano). Altri importanti esempi si riscontrano nel *Fedone*, là dove Socrate parla di come il corpo <<contamini>> l'anima con la sua presenza, <<riempiendolo di desideri>>, <<stregandolo a forza di passioni e piaceri>>.

²² Si veda, ad esempio, *Carmide* 156D.

²³ Traduco dall'edizione a cura di C.V.KASKE e J.R.CLARK, Binghamton 1989, p. 102.

²⁴ In proposito si veda NUTTON, 'De placitis', cit., pp. 292-293.

²⁵ Cfr. L. GARCIA BALLESTER, *Sould and Body: Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought*, in *Le opere psicologiche*, cit., pp. 117-150 e H. VON STADEN, *Body Soul and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics and Galen*, in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, a cura di J.P. WRIGHT e P. POTTER, Oxford 2000, pp. 79-116, in particolare pp. 105-116.

²⁶ *Ibid.*, p. 106.

²⁷ Un caso atipico è quello segnalato da BALLESTER, cit., p. 143. Sulla psicoterapia platonica si veda il saggio di P. LAÍN ENTRALGO, *La razionalización platónica del enslamo y la invención de la psicoterapia verbal*, <<Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina>>, 9, 1957, pp. 133-160 e IDEM, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcellona 1987, pp. 199-241.

²⁸ In proposito si vedano i classici studi di KLIBANSKY ET ALII, cit e D.P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londra 1958 (seconda edizione: Notre Dame 1975).

²⁹ Per un primo tentativo mi permetto di rinviare al mio *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in *Interpretations of Renaissance Humanism*, a cura di A. MAZZOCCO, Leida 2006, pp. 137-153.

³⁰ L'unica eccezione si riscontra nel saggio introduttivo a FICINO, *De vita*, cit., dove i curatori KASKE e CLARK sostengono che il Ficino di Burton era quello del *De vita* e del *De amore*, affermazione desunta dal numero di rimandi nell'indice delle fonti in appendice all'edizione Clarendon del 1989 (cit., III, p. 348); ciò rivela che la maggior parte delle citazioni ficiniane in Burton sono tratte dal *De vita* e dai suoi commenti a Platone. Benché la *Theologia platonica* non vi risulti come fonte, è certo che Burton la conoscesse in forma diretta o indiretta.

³¹ Per un'analisi della struttura tripartita dell'opera mi permetto di rinviare all'edizione della *Theologia platonica* da me condotta insieme a J.B. ALLEN, cit., VI, pp. 319-326.

³² Cfr. W.B. FLEISCHMANN, *Lucretius in Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, a cura di P.O. KRISTELLER e F.E. CRANZ, Washington DC 1971, pp. 349-367.

³³ Cfr. A. BROWN, *Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence*, <<I Tatti Studies>>, 9, 2001, pp. 11-62 e EADEM, *Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Recovery of Lucretius*, in *Interpretations*, cit., pp. 267-291. Nell'aggregazione successiva a Ficino, Brown identifica tre lucreziani: Marcello Adriani, Raffaele Franceschi e Machiavelli. I primi due divennero professori di letteratura presso lo Studio fiorentino dopo essere stati allievi di Poliziano.

³⁴ Cfr. J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leida 1990, II, pp. 456-458.

³⁵ Rinvio al mio saggio *Ficino's Theology and the Critique of Lucretius*, di prossima pubblicazione all'interno degli atti del convegno *Platonic Theology: Ancient, Medieval and Renaissance* tenutosi presso Villa I Tatti e l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, il 26-27 aprile 2007.

³⁶ Cfr. *Theologia platonica*, cit., 1.1 e *De christiana religione* (in *Opera*, cit., I, p. 2).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ O <<una vera religione>>, dato che il testo latino (forse intenzionalmente) risulta qui ambiguo. Va da sé che il ragionamento risulti infondato dal punto di vista formale. Nella sua versione inglese Allen rende <<Est igitur vera religio>> con <<Religion therefore is true>>.

³⁹ *Ibid.*, 1.1.1.

⁴⁰ *Ibid.*, 14.9.2.

⁴¹ Si veda in proposito il mio saggio *Marsilio Ficino on 'Reminiscentia' and the Transmigration of Souls*, <<Rinascimento>>, n.s., 45, 2005, pp. ??-??.

⁴² Cfr. *Theologia platonica*, cit., 14.10.8: <<Neque silentio praetereundum puto maximam impietatis causam a Platonicis in genus infimorum daemonum referri solere, qui tacita quadam persuasione vel propter ambitionem in falsam vel propter invidiam in nullam religionem pro viribus nos impellunt>>.

⁴³ *Ibid.*, 14.10.6: <<Quod autem in pluribus perfectioribusque est, naturale censetur. Quod in paucissimis et aegrotantibus, monstruosum. At vero naturale quidem veridicum, monstruosum vero fallax esse solet>>.

⁴⁴ Cfr. PROCLO, *In Timaeum*, I.208.17-23 (ed. Diehl).

⁴⁵ *Theologia platonica*, cit., 14.10.2.

⁴⁶ Aspetto da me più volte sottolineato in *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, cit.

⁴⁷ Affermazione in parte derivata da un 'locus classicus' della teoria ficiniana sulla malinconia, vale a dire PSEUDO-ARISTOTELE, *Problemata*, 30.1 e CICERONE, *Tusc disput.*, 1.33.80.

⁴⁸ *Theologia platonica*, cit., 14.10.5.

⁴⁹ *Ibid.* Sulla nefasta influenza attribuita a Saturno lo studio fondamentale rimane KLIBANSKY ET ALII, *Saturn and Melancholy*, cit. Ficino fu lieto di leggere in Firmico Materno che a Platone, già di per sé malinconico, si attribuiva anche un temperamento saturnino; cfr. *ibid.*, p. 261 e *De vita*, 22 (ed. Kaske-Clark, cit).

⁵⁰ *Theologia platonica*, cit., 14.10.6.

⁵¹ *Ibid.*, 14.10.7.

⁵² Cfr. supra, nota 33. Per lo spirito malinconio dello stesso Ficino e il suo temperamento saturnino, si vedano i passi citati e discussi da KASKE e CLARKE nel saggio introduttivo alla loro edizione del *De vita*, cit., pp. 19-22.

⁵³ *Ibid.*, p. 122.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 107 e 161.

⁵⁶ Cfr. HANKINS, *Plato*, cit., I, p. 331.

⁵⁷ *De vita*, cit., pp. 394-395 (ed. Kaske-Clark).

⁵⁸ FICINO, *Opera*, cit., II, p. 117. Alcune riflessioni di carattere generale sulla pedagogia ficiniana si leggono in HANKINS, *Plato*, cit., I, pp. 296-300 e 328-335.